

Таежный агон и говорящие боги: ситуации рассказывания и трансляции алтайского эсхатологического знания

Дмитрий Ю. Доронин

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ,
Москва, Россия, ethnoecolog@gmail.com*

Аннотация. В статье предпринято исследование «живой эсхатологии» алтайцев. Главная его задача определена как изучение социальных контекстов бытования эсхатологических текстов. В качестве методологической рамки автором выбрана прагматика мифологического текста, а также ситуационный подход и микроэтнографическое описание в социокультурной антропологии. Понятие ситуации бытования (порождения, рассказывания/трансляции) эсхатологического знания определяется как центральное. Основной вопрос исследования раскрывается через типологический анализ ситуаций рассказывания, в которых транслируется эсхатологическое сообщение. Автор выделяет две основных группы ситуаций рассказывания – «мифологические» и «реальные» ситуации, а затем анализирует их разновидности и выстраивает их типологию. Устойчивая трансмиссия «живой эсхатологии» осуществляется взаимосвязанными процессами легитимации и рассказывания. Основную роль в легитимации эсхатологического знания несут «мифологические» ситуации.

Ключевые слова: Республика Алтай, алтайцы, эсхатология, бурханизм, шаманизм, Белая вера, алтайская эсхатология, ситуации рассказывания, микроэтнография, прагматика мифологического текста

Для цитирования: Доронин Д.Ю. Таежный агон и говорящие боги: ситуации рассказывания и трансляции алтайского эсхатологического знания // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 45–69. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-45-69

The Taiga Agon and the Talking Gods: the situations of narration and transmission of Altaic eschatological knowledge

Dmitriy Yu. Doronin

*The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration,
Moscow, Russia, ethnoecolog@gmail.com*

Abstract. The paper dwells on the “lived eschatology” of the Altaians. Its primary goal is to study of the social contexts of the existence of eschatological texts. The author has chosen the pragmatics of mythological text, as well as situational approach and microethnographic description in socio-cultural anthropology, to act as methodological framework of the research. The concept of the situation of narration / storytelling of eschatological knowledge is defined as central. The main research problem is unfolded upon through typological analysis of situations of narration in which an eschatological message is transmitted. The author distinguishes between two main groups of situations of storytelling – namely, the “mythological” and “real” situations, and then analyzes their variations and draws a typology of them. Steady transmission of “lived eschatology” is carried out by interrelated processes of legitimation and storytelling. The main role in the legitimation of eschatological knowledge is born of “mythological” situations of storytelling.

Keywords: The Altai Republic, Altai, eschatology, Burkhanism, shamanism, Belaya Vera, Altaic eschatology, storytelling situations, microethnography, pragmatics of the mythological text

For citation: Doronin, D.Yu. (2019), “The Taiga Agon and the Talking Gods: the situations of narration and transmission of Altaic eschatological knowledge”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 45–69. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-45-69

Текст и ситуация «живой эсхатологии»

В 2016–2017 гг. автором этой статьи было предпринято исследование алтайской эсхатологии, главная задача которого состояла в том, чтобы изучить социальные контексты бытования эсхатологических текстов¹. Прагматика мифологического

¹ Первоначально материал собирался при подготовке мною магистерской диссертации, защищенной в Центре типологии и семиотики фольклора РГУ, а также в рамках НИР Лаборатории теоретической

текста [Левкиевская, 2006, с. 150–193], *ситуационный подход* и *микротнитографическое описание* в социокультурной антропологии [Доронин 2016б, с. 120–121; Маркус 2012, с. 55; Ссорин-Чайков 2012, с. 61–62; Ssorin-Chaikov 2017, pp. 59, 73] очертили дисциплинарную и методологическую рамку этого исследования, а понятие *ситуации бытования* (порождения, рассказывания/трансляции) эсхатологического знания было определено в ней как центральное. Таким образом, основной вопрос исследования был связан с выявлением контекстов и механизмов трансляции эсхатологических текстов, он раскрывался через типологический анализ *ситуаций рассказывания*, в которых передается *эсхатологическое сообщение*. Под *эсхатологическим сообщением* было предложено понимать эсхатологическое знание в контексте его трансляции. Было выделено две основных группы ситуаций рассказывания – «*мифологические/воображаемые*» и «*реальные*» *ситуации*.

Чем определялся выбор такой исследовательской оптики? В алтаистике уже написаны статьи о сюжетах и мотивах алтайской эсхатологии [Ойноткинова 2015; Шерстова 2013], изданы и небольшие подборки текстов, в основном относящихся лишь к одному жанру – тексты-пророчества провидцев или героев прошлого о признаках *калганчы чак* – ‘последнего века’ (алт.) [Алтай

фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС. В экспедиционный сезон 2018 г. полученные материалы были дополнены и обобщены в рамках проекта № 18-09-00744 РФФИ «Современные сакральные практики освоения социальных ландшафтов на Южном Алтае». Полуструктурированные интервью записывались от алтайцев и теленгитов (от экспертов и обычных респондентов) в Улаганском, Кош-Агачском, Онгудайском, Усть-Канском, Усть-Коксинском, Шебалинском районах Республики Алтай, а также в г. Горно-Алтайске. Беседы велись на русском языке, однако в каждом отдельном случае я специально расспрашивал и письменно фиксировал алтайскую эмную терминологию – слова и словосочетания, касающиеся темы исследования, корректность записи алтайских слов тут же перепроверялись при помощи респондентов. Поскольку фокус исследования состоял в описании «живой эсхатологии», а не в изложении усредненной версии алтайской эсхатологии, в записи эмных терминов предпочтение отдавалось их диалектным формам (при необходимости указывается и словарная норма). Были также проанализированы алтайские эсхатологические тексты в записях других исследователей. С подробным перечнем алтайской эсхатологической терминологии, а также с расшифровками записей интервью и извлеченными из них эсхатологическими текстами можно ознакомиться в тексте магистерской диссертации [Доронин 2017].

кеп-куучындар 1994, с. 342–345; Несказочная проза 2011, с. 134–139; Радлов 1989, с. 167–170]². Вместе с тем жанров алтайских текстов, касающихся эсхатологической тематики, больше, и до недавнего времени практически не было исследований о том, каким образом существуют эти тексты в актуальной традиции [Доронин, Енчинов 2017, с. 383–384; Доронин 2018; Енчинов 2016, с. 156; Dogonine 2018]. В большинстве исследований, хотя бы вскользь касающихся алтайской эсхатологии, акцент делается на публикации и мотивном анализе фольклорных текстов. Прагматический аспект при этом часто игнорируется, и различные по происхождению, ситуациям рассказывания тексты как бы уравниваются в обобщенном изложении эсхатологии, либо дается их краткая жанровая характеристика с приведением вариантов. Репрезентация эсхатологии, создаваемая исследователем при таком подходе, может сильно отличаться от ее «живого существования» (эсхатологических представлений, ожиданий, практик) в актуальной традиции. Это и понятно, ведь смысл такой (фольклористической) репрезентации – привести и упорядочить уже собранные тексты, и она создана не для того, чтобы отвечать как, кем, в каких случаях и зачем эсхатологические представления воплощаются в речи и практиках людей.

Из-за ограничений объема публикации я не стану давать здесь подробного обзора сюжетов и мотивов алтайской эсхатологии, так или иначе этому посвящены упомянутые выше работы, читатель также получит о них представление при прочтении этой статьи. Однако самое краткое описание структуры современной алтайской эсхатологической традиции для лучшего понимания дальнейших рассуждений здесь все-таки необходимо привести. В соответствии со сложным этноконфессиональным ландшафтом на Алтае современная эсхатологическая традиция алтайцев неоднородна, в ней можно выявить несколько основных субтрадиций: бурханистскую (мессиански-эсхатологическую), шаманистскую, эсхатологические представления алтайских буддистов, эсхатологические представления алтайских протестантов-харизматов. Каждое из религиозных течений предлагает свои представления о будущем (в том числе катастрофические, эсхатологические) и мессианские), толкует по-своему традиционные алтайские эсхатологические мотивы. Так, например, широко известные мифологические представления о грядущем возвращении алтайского правителя Ойрота могут переосмысляться: буддистами – как приход

² См. также: *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. М.: Товарищество скоропечатни А.А. Левенсон, 1893. С. 113–117.

Майтреи и возвращение буддийской веры на Алтай, шаманистами и бурханистами – как приход сильного алтайского правителя, который поведет народ к возрождению, а христианами – как второе пришествие Иисуса Христа.

Тексты эсхатологического содержания, по уже устоявшейся научной традиции, алтайские фольклористы относят к крупной жанровой группе несказочного фольклора *кеп-куучындар* – ‘старинные рассказы’ (алт.) [Несказочная проза 2011, с. 19]. При более пристальном рассмотрении можно убедиться, что тексты с эсхатологическими мотивами представлены в следующих жанрах:

1. Стихотворные силлабически-аллитерационные тексты-пророчества, чаще всего приписываемые легендарным / историческим провидцам; по большей части это перечни примет / знаков эсхатологической эпохи.

2. Прозаические эсхатологические рассказы (о знаках последнего века, его войнах, природных катастрофах, эсхатологических стихиях-*айгулах* и пр.).

3. Мессианско-эсхатологические тексты бурханистской традиции (молитвенные песнопения-*алкыши*, религиозные гимны и рассказы о возвращении грядущего правителя Алтая, о войнах последнего века).

4. Эсхатологические тексты визионеров: *бичикчи* – ‘писцов’ (алт.), *камов* – ‘шаманов’ (алт.). Например, так называемые «диктовки»³ *ак жангу улус* – ‘сторонников Белой веры’ (алт.), переведенные в машинописную и печатную форму (послания, листовки, газеты). Сюда же относятся дидактические и эсхатологические тексты современных шаманов и других ритуально-магических специалистов – *неме билер улус* – ‘некто знающих людей’ (алт.), публикуемые ими в алтайских СМИ и книгах.

Общую схему [Бессонов 2014, с. 123] алтайской эсхатологии можно представить в виде последовательности тем (обобщающих, группирующих несколько близких мотивов)⁴: [1. Знамения и вестники эсхатологической эпохи] + [2. Эсхатологическая эпоха: 2.1. чудесный мир «технической эсхатологии» + 2.2. испорченный / перевернутый мир] + [3. Эсхатологическая война] + [4. Эсхатологическая катастрофа: *айгулы*, потоп, огненная катастрофа] + [5. Возвращающийся / грядущий правитель и новый мир].

³ «Диктовки» – русскоязычное название подобных визионерских текстов, употребляемое самими алтайцами, которые верят, что духи или божество Алтай Кудай диктуют эти тексты писцам-*бичикчилер* как свои послания людям.

⁴ Различные смысловые блоки в схеме алтайской эсхатологии для наглядности заключены в квадратные скобки.

Многие мотивы алтайской эсхатологии, по всей видимости, интернациональны: например, последняя война между народами, мотив эсхатологического народа (например, тексты т.наз. «китайской легенды»), измелчание людей, утрата ценности золота (голодный человек не может выменять даже самую малость еды за большой самородок золота) или мотивы технической эсхатологии (железные быки и железные птицы, небо в паутине).

Мы сможем узнать больше об алтайской эсхатологии, если обратимся к социальному контексту этих текстов. Таким образом, это будут уже не сами *эсхатологические тексты*, а *тексты о ситуациях их рассказывания*. В своем исследовании мне как не-алтайцу пришлось столкнуться с существенным ограничением: в большинстве случаев социальный контекст был доступен не через этнографическое наблюдение и мое непосредственное участие в ситуациях трансляции, а через адресованные мне рассказы алтайцев об этих ситуациях. Увы, о большинстве *ситуаций рассказывания* антрополог узнает лишь через рассказы информанта, вспоминающего о своем детстве или случаях из жизни. За редким исключением, непосредственно участвовать я мог только в одном типе ситуаций рассказывания: «информант – антрополог», при этом речевое оформление эсхатологических представлений сильно зависело от их основной функции в таком диалоге – проинформировать/просветить чужака. Но, естественно, существуют и другие речевые ситуации, в которых я как чужак не мог участвовать, но мог попытаться описать их через рассказы алтайцев.

Еще одно важное условие для изучения «живой эсхатологии» состоит в том, что нас должен интересовать *эмный аспект* представлений о бытовании алтайского эсхатологического знания, а не какие-то объективистские модели трансмиссии из эпистемологии научного знания. Иными словами, мы записываем и рассматриваем *тексты самой культуры*, в которых сообщается о трансляции эсхатологического знания и о ситуациях трансляции, важных для представителей этой культуры. Здесь для меня важно только то, как *сами алтайцы* представляют трансмиссию эсхатологического знания. Если вдруг выясняется, что в цепочке передачи эсхатологического знания, с их точки зрения, участвуют божества или духи, я включаю этих фантастических (с точки зрения европейского исследователя-рационалиста) участников и ситуации их общения с людьми в описание того, «как работает» алтайская эсхатология. Только изучив значение для алтайцев подобных фантастических ситуаций и смысл рассказывания о таких ситуациях, я смогу приблизиться к живой алтайской эсхатологии.

*«Воображаемое» и «реальное»
в трансмиссии знания*

Алтаец может сказать про только что рассказанный эсхатологический текст: *«Это пришло от Кудая»⁵* или *«Это я услышал в тайге от своего дяди»* – и описать ситуацию получения этого знания. И то, и другое для меня как исследователя является *текстами культуры*, практически равнозначными, а для произносящего их алтайца – это *способ презентации* и *способ легитимации* его эсхатологического нарратива, что я и изучаю.

Конечно, можно сказать, что за эсхатологическим знанием, полученным в тайге, стоят реальные социальные отношения или даже ритуальные практики, а за ситуацией *«мне пришло от Кудая»* стоят только воображаемые отношения⁶. Однако в исследовании «живой эсхатологии» важен не статус истинности представлений, а их когнитивные и социальные функции. «Воображаемые ситуации» передачи знания осознаются носителями традиции как реальные, когда они верят в них, рассказывают и совершают поступки в соответствии с этой верой, так эти воображаемые ситуации получают социальный смысл и легитимируют собой весь «корпус» эсхатологического знания. Чем более значителен адресант (пусть и мифологический), тем легитимнее и реальнее (в социальном смысле) передаваемое знание. Мне неизвестно и неважно для этого исследования, существуют ли на самом деле духи или грядущие легендарные правители, но известно, что рассказы о передаче ими эсхатологического знания имеют колоссальное социальное значение для дальнейшей его трансляции уже в реальных человеческих практиках. Желая описать живое бытование эсхатологического знания, исследователь не может игнорировать «мифологические» ситуации рассказывания, просто изучая их, например, как «народную фантастическую прозу»

⁵ *Кудай* – ‘Бог, божество’ (алт.).

⁶ Впрочем, если бы шаманы или шаманисты пользовались антропологической терминологией, для них не вызывало бы сомнений существование «социальных практик» передачи эсхатологического знания от духов к человеку. Мне, как и другим шамановедам, неоднократно приходилось слышать и записывать описания довольно-таки сложной социальной организации божеств и духов на Алтае. Конечно, не во всех случаях, но весьма часто действия шамана/шаманиста, транслирующего эсхатологическое знание, строятся именно на том, что эта «социальная организация» и эти «практики» духов существуют. А значит, в социальном смысле (в той степени, какой они могут определять социальную реальность алтайцев) они действительно реальны.

или как какой-нибудь другой объект филологии. Алтайская, как и всякая другая эсхатология, включает в себя описание начальных, пускай и фантастических, но обязательных этапов порождения и трансляции эсхатологического знания.

Эсхатологическое знание живет, т. е. существует как постоянный процесс рассказывания, если в нем присутствуют все ситуации – от божеств и легендарных правителей до охотников и подслушивающих их детей. «Воображаемая ситуация» рассказывания важна как способ легитимации эсхатологического сообщения при рассказывании в реальных условиях. Эта фантастическая ситуация (разговор между богами и/или героями) присутствует внутри реальной (разговор между людьми), как одна кукла-матрешка присутствует внутри другой. Поэтому для меня важно описать «всю матрешку», не пропустив воображаемые, фантастические ситуации передачи эсхатологического знания.

При этом, однако, было бы неправильно рассматривать как равнозначные такие фантастические ситуации с ситуациями, за которыми стоят реальные социальные отношения, речевые практики живых людей. Поэтому при дальнейшем анализе разновидностей ситуаций рассказывания логично разделить их на две крупные группы. Сначала рассмотрим *мифологические/воображаемые ситуации*.

Воображаемые ситуации трансляции знания доступны мне из трех групп источников:

1. Из записанных мною или другим собирателем мифов, в которых описывается тот факт, что божество передает эсхатологическое знание другому божеству или избранному человеку (герою). Такие тексты редко целиком транслируются в современной устной традиции алтайцев, но сам факт «божественной передачи», как маленький фрагмент большого мифологического текста, помнится и транслируется чаще.

2. Из до сих пор транслируемых в устной традиции мифологических рассказов о легендарном правителе (*Ойрот-хан/Шуну*⁷),

⁷ *Ойрот-хан/Ойрот-Каан* – хан, верховный правитель Джунгарского ханства, государства западных монголов-ойратов XVII–XVIII вв., чьими конфедератами были предки современных алтайцев. *Ойрот-Каан*, как и *Шуну*, мифологизируется алтайцами как мессиянская фигура великого правителя, который должен вернуться в конце времен на Алтай и отвести алтайцев как свой народ в обещанную им новую землю. *Шуну/Лоузан-Шоно* – один из претендентов на ханский престол, сын ойратского хана Цэван-Рабдана и сводный брат другого хана – Галдан-Цэрэна. *Шуну* жил во второй половине XVIII в., во времена последних ойратско-маньчжурских войн и междоусобиц заката Джунгарии [Шерстова 2010, с. 49].

в которых сохраняется ситуация передачи его эсхатологического знания людям. Эта содержащаяся в нарративе воображаемая ситуация рассказывания легитимирует другие эсхатологические нарративы, например, во время их рассказывания в тайге или в деревне. В общем, только при такой легитимации, только при наличии такой мифологической пресуппозиции и возникает *речевой эсхатологический жанр* (*белге*⁸ или, например, *разговоры у огня*), только тогда и можно говорить о том, что ситуация передачи эсхатологического знания действительно была.

3. Из визионерских текстов (шаманов или писцов-*бичикчи* *Ак Жаг* – ‘Белой веры’ (алт.), которые получают эсхатологическое знание в измененном состоянии сознания и затем могут рассказать об этом.

Подразумевается, что во всех этих трех разновидностях воображаемых ситуаций реально участвуют собеседники, которые в науке или даже самими шаманистами определяются как мифологические существа, поэтому такие ситуации для краткости я назову «мифологическими». Таким образом, под «мифологическими» я имею в виду такие ситуации, в которых хотя бы одним из участников коммуникации является мифологический или легендарный/квазиисторический персонаж. Под «реальными» ситуациями я понимаю те, в которых коммуникантами являются живые или реально жившие люди, пускай даже и, как полагают алтайцы, с особыми способностями, передающие эсхатологическое знание другим людям.

В этой рабочей типологии отнесение ситуации рассказывания к первому или второму типу не всегда однозначно: например, провидец *Боор* из Майманов или *каан*⁹ *Шуну*, сообщающие в мифологическом тексте людям о грядущем будущем, были реальными людьми. Однако личности и деяния их настолько мифологизированы, что трансляцию ими эсхатологического знания я отношу к «мифологическим» ситуациям рассказывания. Это отличает их от похожих, но относимых мною к «реальным», ситуаций рассказывания: например, от проповедей и предсказаний о конце времен Чета Челпанова¹⁰, предсказателей-провидцев и *неме билер улус* – *Барнула* и *Көкүля* из села Кулады, живших уже в XX в.

⁸ *Белге* – ‘угадыванием по приметам, предсказанием, пророчеством’ (алт.), согласно нашим исследованиям, *белге* можно описать как речевой жанр в алтайской мифо-ритуальной системе, имеющий более широкое назначение, чем трансмиссия только эсхатологического знания.

⁹ *Каан* – ‘хан, верховный правитель, царь’ (алт.)

¹⁰ Живший в первой четверти XX в. бурханистский пророк и проповедник, один из создателей алтайского бурханизма (*Ак Жаг*).

*Боги, герои, шаманы:
типология «мифологических» ситуаций*

Важным результатом исследования стала типология – подробное описание, с привлечением «живой речи» информантов, разновидностей «мифологических» и «реальных ситуаций» рассказывания. Ограниченный объем статьи позволяет дать только краткую характеристику этих типов – на конкретных примерах лишь некоторых отобранных текстов, анализируемых в таблице по параметрам адресанта, адресата, цели и содержания эсхатологического сообщения. Для удобства сопоставления ситуаций разных видов используется минимальная формализация – цифровые и буквенные обозначения: «мифологическим» ситуациям рассказывания присвоены индексы в интервале 1а–1d; «реальным» ситуациям – 2а–2g. Рассмотрим сначала таблицу «мифологических ситуаций» (см. табл. 1).

Тексты, сообщающие нам о первой разновидности «мифологических» ситуаций рассказывания (*1.а. Эсхатологическое сообщение от божества к другому божеству или избранному человеку*), как первые этапы трансляции (от божеств к божествам и героям) наиболее важны для легитимации алтайского эсхатологического знания. Однако статус дошедших до нас мифов весьма проблематичен, ведь рассказы о такой передаче эсхатологического сообщения содержатся в текстах «религиозных преданий», собранных во второй половине XIX в. миссионером Алтайской духовной миссии, этнографом и лингвистом протоиереем В.И. Вербицким в его «Алтайских инородцах»¹¹. Тексты эти вызвали критическое отношение уже в XIX в.: так, епископ Бийский Макарий (Невский) и переводчик при Алтайской духовной миссии, собиратель фольклора Михаил Чевалков полагали, что эти тексты нельзя считать *чисто алтайскими*, поскольку *к алтайским воззрениям несомненно примешаны воззрения и имена буддийские и монгольские*¹². Вслед за ними такое же критическое отношение к мисси-

¹¹ *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. М.: Товарищество скоропечатни А.А. Левенсон, 1893. С. 113–117.

¹² *Голубев А.* Предисловие // Православный собеседник. 1886. Ч. 1. С. 305.

В своем недавно опубликованном капитальном труде С.Ю. Неклюдов подробно исследует монгольские корни одного из эсхатологических текстов этой антологии Вербицкого – сказания о *Тюрун-Музыкае*, относя его к тюркской (алтайской) версии Гесериады [Неклюдов 2019, с. 427–431].

онерскому источнику поддерживали Л.П. Потапов и В.А. Муйтуева [Муйтуева 1993; Потапов 1991, с. 7]. Однако, по моим наблюдениям, тексты эти, будучи переизданными значительным для Республики Алтай тиражом в 1993 г., на волне алтайского «национально-культурного возрождения» снова были абсорбированы и реинтерпретированы живой, развивающейся мифологической традицией алтайцев.

В текстах этой группы реально живущий человек не включен в ситуацию передачи эсхатологического знания. Однако описание этой коммуникативной ситуации обязательно, значимо и реально той реальностью мифа, которая придает особую исключительную легитимность дошедшему до нас эсхатологическому знанию. Первый акт коммуникации, трансляции этого знания, естественно, должен был происходить из беседы небесных божеств, знающих о начале и конце мира, или из сообщения божества избранному смертному.

Например, в тексте *«Тюрун-Музыкай; происхождение разноцветных камней и насекомых»*¹³ сообщение о войне с Китаем как знаке близкого конца света вкладывается в уста одного из небесных богатырей бога-творца *Ульгена* – *Тюрун-Музыкай*. Богатырь спускается с неба для борьбы с демоническим противником (морским чудовищем-людоедом *Андалма-Муусом*) и воплощается в человека по имени *Тямаа-Тюрун*. После победы над чудовищем богатырь странствует по всей земле, пока китайский хан не узнает за его человеческим обликом божество – *правителя среднего из 99 миров*. В награду *Тямаа-Тюрун* перед своим уходом благословляет хана, оставляя ему эсхатологическое знание-наказ и небесную книгу о происхождении мира. Судьба мира – его начало и конец – оказываются теперь (в представлении алтайца-ойрота XIX в.) в руках Китая¹⁴. Так это несомненно верное, авторитетное с точки зрения мифологической традиции знание доходит до наших времен.

¹³ *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. М.: Товарищество скоропечатни А.А. Левенсон, 1893. С. 101.

¹⁴ «Китайская легенда», то есть представления об эсхатологическом значении Китая повествует здесь о Китае в позитивном ключе, что и для алтайской эсхатологии является, скорее, исключением. См. также о «китайской легенде» на примере русской эсхатологии: [Ахметова 2010, с. 136–143; Бессонов 2014, с. 206–215]. Анализируя встречу Тюрун-Музыкай с китайским ханом, С.Ю. Неклюдов видит в этой части сказания *синтез сюжета Гесериады с буддийским мифом о райской стране Шамбала, куда герой удаляется и откуда вернется для возрождения буддизма* [Неклюдов 2019, с. 428–429], что, в свою очередь, созвучно алтайским мессиански-эсхатологическим ожиданиям возвращения их правителя – *Шуну* или *Ойрот-хана*.

«Мифологические» ситуации рассказывания алтайских эсхатологических текстов

Ситуации рассказывания	Адресант	Адресат	Цель	Содержание и контекст сообщения
1.а. Эсхатологическое сообщение от божества к другому божеству или избранному человеку	Бог-творец Ульгень	<i>Теткара</i> (один из небесных охранителей людей, один из восьми первых мужей)	Создание/декларирование космического порядка, завет-наставление, легитимизация эсхатологического знания	Будет конец света, до этого срока <i>Теткара</i> должен оберегать души людей от <i>Эрлика</i>
	<i>Тюрүн-Музыкай</i> (небесный богатырь бога-творца Ульгения)	Китайский император <i>Эдень-хан</i>		----- <i>Эдень-хан</i> и Китай связываются с началом/концом мира и последней войной; наставление <i>Эдень-хану</i>
1.б. Эсхатологическое сообщение от легендарного правителя своему народу	<i>Шуну</i> , <i>Ойрот-хан</i>	Народ правителя (алтайский/те-леутский народ, ойроты)	Заключение союза с народом, обет мессии, предостережение, утешение, напутствие, наставление о вере; оценка старого мира; регламентирование и легитимизация эсхатологического знания: «канон» перечня знаков	Сообщение о знаках грядущих, в том числе катастрофических, событий, о бедствиях, муках народа и времени возвращения правителя, эсхатологическое сообщение о конце старого мира; типология войн, «китайская легенда»

Окончание табл. 1

Ситуации рассказывания	Адресант	Адресат	Цель	Содержание и контекст сообщения
1.с. Эсхатологическое сообщение от легендарного/исторического провидца, жившего в прошлом	<p><i>Боор</i> (провидец, предсказатель, лама, летендарный вождь <i>Майманов</i>)</p> <p>Провидец <i>Барнул</i> из Кулады</p>	<p>Майманы, а затем вообще все алтайцы</p>	<p>Предсказание о «последнем веке», предупреждение, наставление; «канон» перечня знаков. Указание на изменение времени (конец времени предсказаний, наступление «последнего века»)</p>	<p>Описание повседневно контекста беседы (приближение к ситуациям рассказа зывания «реального» типа). Антагонист рассказчика и прекращение трансляции эсхатологического сообщения. Подтверждение наступления последнего века (появление поколения глухых и дерзких)</p>
1.d. Эсхатологическое сообщение от божества/духов, полуживое современное ритуально-магическим специалистам (шаманом/«знающим человеком»)	<p>Шаманские духи, духи-хозяева гор (<i>ээзи</i>), <i>Алтайдыл ээзи</i>, <i>Кудай</i>, <i>Иса</i></p>	<p>Реально живущий человек, наш современник (например, шаман или христиан-протестант)</p> <p>Пример: <i>сказитель и неме билер кэжи</i> 'некто знающий человек' (алт.)</p> <p>Алексей Григорьевич Калкин</p>	<p>Срочная передача актуального эсхатологического сообщения от духов/богов; предупреждение, наставление, перечни знаков, их истолкование как декларация наступающей эсхатологической эпохи</p>	<p>Локализация ситуации рассказывания в реальном времени (настоящем, недавнем прошлом). Эсхатологическое знание – во время сна, обмирания, камлания и др. ИСС. Описание коммуникции с духами, ситуации получения эсхатологического знания.</p>

«Мифологические» ситуации рассказывания *1.b–1.d.* актуальны для живой эсхатологии как части современной алтайской мифоритуальной системы. Ситуация типа *1.b. Эсхатологическое сообщение от легендарного правителя своему народу* до сих пор инициирует мессианско-эсхатологические ожидания и движения у части алтайцев и телеутов, ожидающих возвращения *Шуну* или *Ойрот-хана* [Доронин 2018, с. 284, 291, 295]. Они не только продолжают передавать оставленное правителем эсхатологическое сообщение, но и, например, ходят в горы искать/встречать *Шуну*, продолжают беседовать с ним во сне [Батьянова 2005, с. 70, 73–74, 80–83] или ожидают рождения легендарного правителя в новом теле своего современника, в соответствии с новым сообщением, полученным кем-либо из *неме билер улус*¹⁵ [Батьянова 2005, с. 82; Батьянова 2007, с. 205]. Фактически носители такого (бурханистского) варианта алтайской эсхатологии продолжают переживать эсхатологическое сообщение от легендарного правителя с помощью других семиотических кодов – в своих актуальных ритуальных практиках, сновидениях, видениях, эсхатологических ожиданиях и беседах, неизменно сопровождающих все это. Заветы *Шуну* о «последнем времени» транслируются телеутами в экологическом акционизме против промышленной бюрократии Кузбасса [Батьянова 2005, с. 82]. Также Е.П. Батьянова пишет об этноконсолидирующем значении мессианских и эсхатологических текстов у телеутов и алтайцев [Батьянова 2005, с. 72–73, 79, 82]. Эсхатологическое сообщение, якобы переданное *Шуну* когда-то своему народу, сохраняется не просто как нарратив религиозной веры, но продолжает существовать в разных, в том числе возникающих новых, социальных практиках.

Ситуация типа *1.c. Эсхатологическое сообщение от легендарного/исторического провидца, жившего в прошлом*, известна нам как по нарративам о провидцах прошлого (*Боор*, *Барнул*), так и по параллелям с современными подобными практиками эсхатологического рассказывания. Фактически это сакрализованная «реальная» ситуация типа *2.a. Эсхатологическое сообщение от сакрального специалиста к обычным людям*, и в рассказах о том, как передавал эсхатологическое сообщение *Боор*, приводятся мелкие, но важные подробности контекста беседы: чаепитие, беседа после

¹⁵ Подобным же образом мессиански-эсхатологические движения, связанные с ожиданием возвращения *Ойрот-хана* и актуализацией в устных беседах текстов эсхатологических сообщений, приписываемых ему, наблюдались среди алтайцев в 1854, 1877, 1895, 1904 г. [Представление 1994, с. 60] и в начале 2000-х гг., *Шуну* ожидается телеутами до сих пор. Согласно моим записям в с. Каспа (Шебалинский р-он, 2001 г.), *Ойрот* должен был родиться в 2000-е гг. ребенком, который найдет чудесную книгу знаний и судеб *Судур-бичик*, а затем откроется как правитель [Доронин 2016а, с. 129, 134].

вкушения пищи, близость рассказчика к огню очага, круг посвященных – родственников и близких. Вероятно, рассказчик, описывая ситуацию эсхатологической беседы *Боора*, берет все эти подробности из известных ему предписаний к значимым до сих пор практикам вечерних бесед (ситуации 2.с. *Эсхатологическое сообщение в беседах между взрослыми людьми* и 2.d. «Таежный агон»: *эсхатологическое сообщение в беседах охотников и на скотоводческих стоянках в тайге*). Можно сказать и обратное: «реальные» ситуации рассказывания легитимируются и регламентируются «мифологическими». По всей видимости, ближе к истине будет взгляд на живую эсхатологическую традицию как на постоянное взаимодействие «мифологических образцов» эсхатологической беседы (выступающих как первые этапы в трансляции эсхатологического сообщения), реальных практик рассказывания и рассказов об этих практиках.

Описанная в легендарно-мифологических преданиях ситуация передачи *Ойротом/Шуну* эсхатологического знания подобна ситуациям в рассказах об эсхатологических беседах с людьми легендарных провидцев и современных *неме билер улус*. По большому счету, меняется лишь статус адресанта и, соответственно, статус (авторитетность, важность) передаваемого эсхатологического знания. В ситуации 1.a. адресант эсхатологического сообщения – божество, которое передает его другому божеству или избранному человеку (вождю/пророку/герою). Это самый значимый «мифологический образец» и самый первый этап в порождении, утверждении и трансляции эсхатологического знания. В актуальной мифо-ритуальной традиции алтайцев устное бытование подобных текстов (о божествах и об их беседах, в которых устанавливается эсхатологическое знание) становится все более редким.

В последующих ситуациях рассказывания сакральность персонажа снижается: в ситуации типа 1.b. эсхатологическое сообщение передается простым людям не от божества, а от легендарного этнического вождя-*каана*. Однако функция легитимации/регламентации эсхатологического знания, основная для ситуации типа 1.a., значима и в ситуации 1.b. типа: порождая эсхатологическое сообщение, легендарно-мифологический адресант (*Ойрот-Хан* или *Шуну*) сам становится этим сообщением и «эсхатологическим образцом», утверждая и регламентируя эсхатологическое будущее своим мессианским возвращением. Также в ситуациях типа 1.b. усиливается дидактическая функция (обещание, утешение, напутствие, предостережение правителя, уходящего, но дающего обет вернуться); в 1.a.-ситуациях эта функция прослеживается как легкий намек в тех космогонических утверждениях, заявлениях и распоряжениях, которые делают божества (*Ульгень, Курбустан, Тюрун-Музыкай* и др.). В контексте, когда боги говорят между

собой и с избранными людьми, акцент иной: дидактическая функция в космогоническом контексте – это легитимирующая, регламентирующая функция.

В ситуации 1.с. действует еще менее мифологизированный адресант – полупоупендарный провидец прошлого. Его цель и основная функция такой ситуации рассказывания – в меньшей степени регламентация эсхатологического будущего, хотя и эта функция значима, поскольку *Боор* – это почти обожествляемый мудрец, алтайский лама, духовный и военный лидер этнической группы (Майманов), то есть также выступает как регламентирующий «мифологический образец, гарант» эсхатологического знания. Неслучайно эсхатологические тексты (опубликованные и бытующие устно), связанные с *Боором*, не столько повествование о том, как он пророчествовал, сколько подробные перечни знаков последнего века. Для ситуации 1.с. наиболее значима дидактическая функция: *Боор* более историчен, более близок миру обычных людей, поэтому функция его бесед более человечна и состоит в предостережении, наставлении людей, в сообщении им «канона» перечня знаков последнего века и в научении их распознавать. Моральный пафос дидактических бесед о последнем веке – в указании на то, что этот век уже наступает, ведь уже при *Бооре* появляется поколение дерзких и глупых людей.

Ситуации типа 1.д. *Эсхатологическое сообщение от божества/духов, полученное современным ритуально-магическим специалистом*, максимально близки контексту реальных практик, актуальных для современной алтайской традиции, поскольку для людей, общающихся с духами (например, шаманов или алтайских христиан-харизматов), это своего рода повседневные практики, в реальности которых они уверены. Функциональная особенность таких ситуаций трансляции – синхронное и прямое получение эсхатологического знания от духов/богов, при котором мы можем присутствовать (например, наблюдая камлание, обмирание и пр.) или же слушать рассказ о состоявшейся коммуникации вскоре после нее. Разумеется, такая ситуация рассказывания доступна только для самого визионера и реальна для людей, верящих в состоявшуюся трансляцию сообщения. Одна из ведущих функций в такой ситуации – информативная. В пучке также присутствуют и другие функции: дидактическая, диагностическая.

*Белге, таежный агон и слова сказителя:
типология «реальных ситуаций»*

«Реальные» ситуации рассказывания, как видно из названия, предполагают реальные социальные речевые практики, например, вечерне-ночную ритуализованную беседу среди взрослых на

поминках или таежный агон на охотничьей или чабанской стоянке в горах (см. табл. 2).

Разновидности «реальных» ситуаций передачи эсхатологического сообщения тоже связаны между собой, иногда их бывает сложно отличить друг от друга. Фактически основное различие – это различие между двумя основными центральными жанрами – *белге* (краткое указание на случившееся, увиденное как на эсхатологический знак) и *томырыыр/тотириир/томыт* (многочасовые вечерне-ночные беседы-обсуждения после еды около огня). Эсхатологическое *белге* может быть сделано в пути или посреди рабочего дня, *томырыыр* на эсхатологическую тему, наоборот, возможно только вне пути и вне работы, чтобы не навлечь несчастье или неуспех в работе. Остальные «реальные» ситуации – разновидности по большей части коллективной беседы *томырыыр*, конкретизируемые условиями, участниками или ритуальными предписаниями беседы.

Белге в наибольшей степени отличается от остальных «реальных» ситуаций рассказывания, но и оно может входить в их состав или перетекать в эти ситуации. *Белге* может состоять из нескольких этапов:

- a) краткое указание на факт;
- b) актуализация старого эсхатологического предсказания;
- c) эсхатологическая интерпретация случившегося как приметы/знака;
- d) подтверждение старого эсхатологического предсказания;
- e) распространение слуха.

Для *белге* как речевого жанра неважны ни место беседы, ни возраст, пол или профессиональные занятия ее участников. Это наименее социально и ритуально регламентированная ситуация рассказывания на эсхатологические темы. Однако эсхатологическое сообщение, возникающее в *белге*, переходит в контекст других ситуаций рассказывания, для которых социальные, ритуальные предписания и ограничения уже значимы (например, случившееся обсуждается на *вечернем агоне в тайге*).

Вероятно, об этой ситуации рассказывания можно говорить как о самой архаичной из сохранившихся в современном алтайском обществе, поскольку еще в первой четверти XX в. алтайцы жили по горным логам, кочуя между зимними и летними стоянками, а не оседло, в деревнях и селах, как сейчас. Впрочем, значение промысловых и чабанских горно-таежных стоянок у алтайцев сохраняется до сих пор, а соответственно, сохраняются и значение таежных бесед. Этнографами описаны таежные беседы и рассказывание «сказок» как ритуальные практики для обеспечения удачи на промысле [Дыренкова 1949, с. 111; Потапов 2001, с. 127–128]: согласно актуальным верованиям, духи-хозяева тайги, в ведении которых – успех охотников, любят слушать «сказки» и пение.

«Реальные» ситуации рассказывания алтайских эсхатологических текстов

Ситуации рассказывания	Адресант	Адресат	Цель	Содержание и контекст сообщения
2.a. Эсхатологическое сообщение от сакрального специалиста к обычным людям	Неме билер кыжы, сказитель-кайчы, странствующий лама или человек, претендующий на роль сакрального специалиста или знатока традиции	Обычные люди (алтайцы, наши современники)	Сообщение о знаках последнего века. Предсказание катастроф, войн. Диагностирование наступающей эсхатологической эпохи. Легитимизация эсхатологического сообщения и создание/поддержание/закрепление статуса, авторитета говорящего. Служение своему народу, вовлечение традиционной эсхатологии в проекты национальных лидеров	С помощью магической книги <i>Судур</i> (или без нее) приходящий откуда-то издали старик, современный шаман или сказитель-кайчы предсказывает о знаках последнего века, «чудесном» или испорченном» мире, о катастрофах <i>айгулах</i> , эсхатологической войне и пр.
2.b. Эсхатологическое сообщение от «стариков» к детям	Пожилой или старый человек, владеющий эсхатологическим знанием. Школьный учитель	Дети или представители более молодого поколения по сравнению со стариком в кругу семьи	Дидактическая цель: поучение, наставление младших, предупреждение. «Принуждение к знанием»: старик не может не передать эсхатологическое знание. Также рассказы детям для развлечения или для того, чтобы они успокоились или уснули. Когнитивная цель: обучение школьников	Наиболее типичная ситуация: вечером в кругу семьи или перед сном пожилой/старый родственник рассказывает внукам о знаках последнего века, «чудесном» или испорченном» мире, эсхатологической войне и пр.

Продолжение табл. 2

Ситуации рассказывания	Адресант	Адресат	Цель	Содержание и контекст сообщения
2.с. Эсхатологическое сообщение в беседах между взрослыми людьми (<i>томырыр/томи- рир/томыт</i> – рас- суждать, философе- товать, возлежа и в полудремоте)	Взрослый человек	Другие взрос- лые люди	Попытка понять скрытый смысл происходящего, проин- терпретировать происходящее в мире, стране, на Алтае в эсха- тологическом ключе. Коллек- тивное обсуждение эсхатологи- ческих знаков	Вечерне-ночные долгие беседы взрослых у огня очага; время без работы, не в пути. Исключение из беседы детей по причине серьезности или утаивания от властей (в советское вре- мя) событий, понимаемых как эсхатологические. Частный случай: ритуали- зованная практика обяза- тельных ночных бесед в <i>ич түни</i> – после похорон и поминок
2.д. «Таежный агон»: эсхатологическое сообщение в беседах охотников и на чабан- ских стоянках в тайге	Взрослый охот- ник или чабан на таежной стоянке	Охотники, ча- баны, включая детей/подрост- ков на таежной стоянке	Социализация подростков; дидактическая функция. Сообщение удачи промыслу	Вечерне-ночные долгие бе- седы взрослых у огня очага или таежного костра; время без работы, не в пути. Социализация подростков в мужских беседах охотни- ков, в том числе на эсхато- логическую тему

Окончание табл. 2

Ситуации рассказывания	Адресант	Адресат	Цель	Содержание и контекст сообщения
2.e. Эсхатологическое сообщение как указание на примету, как «рассказы к случаю» (<i>белге</i> – ‘угадывание по приметам, предсказание, пророчество’)	Пожилой или старый человек	Другие люди, включая детей	Указание на эсхатологический факт, распознавание эсхатологических знаков. Короткое пояснение, комментарий к случившемуся, интерпретация как знака в эсхатологическом ключе. Попытка понять скрытый смысл происходящего. Дидактическая функция: объяснение, происхождения, обучение распознавать знаки	Короткий комментарий к случившемуся, может быть сделан посреди рабочего дня или в пути. Триггер для актуализации и передачи эсхатологического знания – что-то случившееся, увиденное, услышанное. События, явления и объекты мира обладают способностью предрекать и предсказывать. При дальнейшей трансляции <i>белге</i> могут приобретать форму эсхатологических слухов
2.f. Эсхатологическое сообщение от людей др. национальности/ другой веры	Представитель др. этнической группы и/или конфессии (например, русский православный или старообрядец)	Алтаец, чаще всего – ребенок	Рассказы детям для развлечения или того, чтобы они успокоились или уснули. Дидактическая цель: поучение, наставление младших, предостережение	Ситуация типична в этнически смешанных браках и в зонах совместного проживания алтайцев и русских. Эсхатологический фольклор как одна из основных точек взаимной рецепции мифо-ритуальных систем этих народов
2.g. Эсхатологическое сообщение транслируется между детьми	Ребенок	Дети	Функции детского агона страшных историй. Социализация. Развлекательная. Создание/поддержание/закрепление статуса, авторитета рассказчика	Эсхатологические сообщения транслируются в рамках детского агона страшных историй

Впрочем, известны и другие функции *таежного агона*: например, социализация мальчиков, слушающих рассказы старших мужчин. Один из моих информантов, росший как городской ребенок в семье работника культуры, бывал тем не менее в своем детстве на охоте и, неоднократно описывая мне свои детские впечатления, подчеркивал исключительную важность для взросления мальчика (тем более городского) его участия в работе взрослых и в их таежных беседах.

Заключение

Здесь, в качестве выводов, резюмируем основные наши тезисы:

Важнейшая функция «мифологических» ситуаций передачи знания (в которых подразумевается хотя бы один мифологический участник) – легитимация эсхатологических нарративов и статуса рассказчика.

Важнейшие функции «реальных» ситуаций передачи эсхатологического знания (все участники – реальные люди) – дидактическая, информационная, прогностическая, диагностическая, легитимирующая.

Выделяются две основных разновидности «реальных» ситуаций: вечерние беседы у огня (которые могут определяться как ритуализованные практики, например, в тайге или на поминках) и *белге*, которое можно рассматривать и как жанр, и как речевую ситуацию.

Все это, в свою очередь, позволило приблизиться, как надеется автор, к пониманию механизма трансмиссии живого эсхатологического знания как процесса рассказывания и легитимации (знания и рассказчика). Взаимосвязь рассказывания (в различных контекстах) и легитимации (текста и рассказчика), при «вложенности», подобно матрешке, мифологических ситуаций в реальные ситуации рассказывания, можно считать, по моему мнению, одним из основных механизмов существования живого эсхатологического знания.

Благодарности

Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-09-00744 «Современные сакральные практики освоения социальных ландшафтов на Южном Алтае».

За ценные советы при работе над статьей благодарю Д.И. Антонова, В.С. Дедееву, Э.В. Енчинова, С.Ю. Неклюдова, А.А. Соловьеву, Э.Г. Торусева, С.П. Тюхтенева, В.А. Черваневу.

Acknowledgements

This work is supported by the Russian Foundation for Basic Research, project “Contemporary sacral practices of development of social landscapes in the South Altai”, № 18-09-00744/18.

I thank D.I. Antonov, V.S. Dedeeva, E.V. Enchinov, S.Yu. Neklyudov, A.A. Solovyova, E.G. Torushev, S.P. Tyukhteneva and V.A. Chervaneva for the invaluable advice given to me in the course of this research.

Литература

- Алтай кеп-куучындар 1994 – *Алтай кеп-куучындар* / Алтайские мифы / Сост. Е.Е. Ямаева, И.Б. Шинжин. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. С. 342–345.
- Ахметова 2010 – *Ахметова М.В.* Конец света в отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, 2010. 333 с.
- Батьянова 2005 – *Батьянова Е.П.* Телеутская версия бурханизма // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 70–85.
- Батьянова 2007 – *Батьянова Е.П.* Род и община у телеутов в XIX – начале XX века. М.: Наука, 2007. 395 с.
- Бессонов 2014 – *Бессонов И.А.* Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. 333 с.
- Доронин 2016а – *Доронин Д.Ю.* Белый конь на гребне горы: структура и маркеры коммуникации в визионерских практиках алтайцев // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2016. № 12. С. 115–134.
- Доронин 2016б – *Доронин Д.Ю.* Микроисследование как метод в социокультурной антропологии // Методы и концепции в фольклористике и культурной антропологии (конец XX – начало XXI в.): материалы XVI Международной школы-конференции по фольклористике, социолингвистике и культурной антропологии / Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев, Н.Н. Рычкова. М.: РГГУ, 2016. С. 120–123.
- Доронин 2017 – *Доронин Д.Ю.* Легендарная история и эсхатология алтайцев: механизмы трансляции и социальный контекст нарратива: дис. магистра по спец. «Фольклористика и мифология». Российский государственный гуманитарный университет, 2017.
- Доронин 2018 – *Доронин Д.Ю.* Огонь, потоп и война с Востока: культурный трансфер в современных эсхатологических представлениях на Алтае // *Studia Litterarum*. 2018. Т. 3. № 3. С. 278–303.
- Доронин, Энчинов 2017 – *Доронин Д.Ю., Энчинов Э.В.* Сибирское «поле» конца света: социальные ситуации алтайской эсхатологии // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. / Отв. ред.: А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. Москва; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. С. 383–384.
- Дырленкова 1949 – *Дырленкова Н.П.* Охотничьи легенды кумандинцев // Сборник МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11. С. 110–132.
- Энчинов 2016 – *Энчинов Э.В.* Эсхатологические мифы в современной алтайской культуре // I Сибирский форум фольклористов: тезисы докладов / Сер. «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Новосибирск: Академиздат, 2016. С. 156–158.

- Левкиевская 2006 – *Левкиевская Е.Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста / Отв. ред. С.М. Толстая. [Вып. 10]. М.: Индрик, 2006. С. 150–213.
- Маркус 2012 – *Маркус Дж.* О социокультурной антропологии США, ее проблемах и перспективах // Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы: Сб. статей / Ред. и сост. А.Л. Елфимов. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 48–67.
- Муйтуева 1993 – *Муйтуева В.А.* О сборнике В.И. Вербицкого «Алтайские инородцы» // Алтайские инородцы. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. С. 257–269.
- Неклюдов 2019 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. 590 с.
- Несказочная проза 2011 – *Несказочная проза алтайцев* / Сост. Н.Р. Ойноткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. С. 134–139. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 30)
- Ойноткинова 2015 – *Ойноткинова Н.Р.* Эсхатологические мифы алтайцев: «чуждый мир» перед концом света // Мельниковские чтения: Материалы Седьмой межрегиональной науч.-практ. конф. (Новосибирск, 19 февраля 2015 г.) / Науч. ред. Н.В. Леоновой. Новосибирск: НГОНБ, 2015. С. 44–49.
- Потапов 1991 – *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. М.; Л.: Наука, 1991. 321 с.
- Потапов 2001 – *Потапов Л.П.* Охотничий промысел алтайцев: отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев СПб.: МАЭ РАН, 2001. 168 с.
- Представление 1994 – Представление товарища прокурора Бийского участка Станевича прокурору Томского окружного суда о своей поездке по Алтаю // Бурханизм: документы и материалы / Сост. Н.А. Майдурова, Н.А. Гадина. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский гос. ун-т, 1994. С. 58–61.
- Радлов 1989 – *Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы дневника. М.: Наука. Главная редакция вост. лит., 1989. С. 167–170.
- Скорин-Чайков 2012 – *Скорин-Чайков Н.В.* Медвежья шкура и макароны: о социальной жизни вещей в сибирском совхозе и перформативности различий дара и товара // Экономическая социология. 2012. Т. 13. № 2. С. 59–81.
- Шерстова 2010 – *Шерстова Л.И.* Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Том. гос. ун-т, 2010. 288 с.
- Шерстова 2013 – *Шерстова Л.И.* Эсхатология раннего бурханизма: из опыта реконструкции традиционного этнического самосознания // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 3 (23). С. 181–185.
- Doronine 2018 – *Doronine D.* Feu, déluge et guerre venue de l'Est. Transfert culturel dans les représentations eschatologiques en Altaï // Transferts culturels en Sibérie de l'Altaï à la Iakoutie. Paris: Demopolis, 2018. P. 235–257.
- Ssorin-Chaikov 2017 – *Ssorin-Chaikov N.V.* Two Lenins: A Brief Anthropology of Time. Chicago: HAU Books and Chicago University Press, 2017. 112 p.

References

- Akhmetova, M.V. (2010), *Konets sveta v otdel'no vyzatoi strane: Religioznye soobshchestva postsovetskoi Rossii i ikh eskhatologicheskii mif* [The End of the World in a Single Country: Religious Communities in Post-Soviet Russia and Their Eschatological Myth], OGI, Moscow, Russia.
- Bat'yanova, E.P. (2005), "The Teleut Version of Burkhanism", *Ethnographic Review*, vol. 4, pp. 70–85.

- Bat'yanova, E.P. (2007), *Rod i obshchina u teleutov v 19 – nachale 20 veka* [Clan and community of the Teleuts in the 19th – early 20th centuries], Nauka, Moscow, Russia.
- Bessonov, I.A. (2014), *Russkaya narodnaya eskhatalogiya: istoriya i sovremennost'* [Russian folk eschatology: history and modernity], Gnozis, Moscow, Russia.
- Doronin, D.Yu. (2016a), “White horse on the mountain. Structure and markers of communication in Altaic visionary practices”, *RSUH Bulletin: “History. Philology. Culturology. Oriental Studies” Series*, no. 12, pp. 115–134.
- Doronin, D.Yu. (2016b), “Microstudies as a method in sociocultural anthropology”, in Arkhipova, A.S., Neklyudov, S.Yu., Nikolaev, D.S. and Rychkova, N.N. (eds.) *Metody i kontseptsii v fol'kloristike i kul'turnoi antropologii (konets 20 – nachalo 21 veka): materialy 16 Mezhdunarodnoi shkoly-konferentsii po fol'kloristike, sotsiolingvistike i kul'turnoi antropologii* [Methods and concepts in folklore studies and cultural anthropology (late 20th – early 21st century): materials of the 16th International Conference School on Folklore Studies, Sociolinguistics and Cultural Anthropology], RGGU, Moscow, Russia, pp. 120–123.
- Doronin, D.Yu. (2017), *The legendary history and eschatology of the Altai people: translation mechanisms and social context of the narrative*, Master's Thesis, Folklore and mythology, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.
- Doronin, D.Yu. (2018), “Fire, Flood and War from the East: Cultural Transfer in Contemporary Altaic Eschatology”, *Studia Litterarum*, vol. 3, no 3, pp. 278–303.
- Doronine, D. (2018), “Feu, déluge et guerre venue de l'Est. Transfert culturel dans les représentations eschatologiques en Altaï”, in Alexeiev, P., Dmitrieva, E. and Espagne, M. (eds.), *Transferts culturels en Sibérie de l'Altaï à la Yakoutie*, Demopolis, Paris, France, pp. 235–257.
- Doronin, D.Yu. and Enchinov, E.V. (2017), “Siberian “field” of the end of the world: social situations of Altaic eschatology”, *XII Kongress antropologov i etnologov Rossii: sb. materialov* [XII Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia: a collection of materials], Izhevsk, Russia, July 3–6, 2017, pp. 383–384.
- Dyrenkova, N.P. (1949), “Hunting legends of the Kumandins”, in Tolstov, S.P. (ed.), *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii. T. XI* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Vol. XI], Academy of Sciences of USSR, Moscow, Leningrad, Russia, pp. 110–132.
- Enchinov, E.V. (2016), “Eschatological myths in modern Altaic culture”, *1st Sibirskii forum fol'kloristov: Tezisy dokladov* [The 1st Siberian forum of folklorists: Abstracts], Novosibirsk, Akademizdat, Russia, pp. 156–158.
- Levkieskaya, E.E. (2006), “Pragmatics of a Mythological Text”, in Tolstaya, S.M. (ed.), *Slavyanskii i balkanskii fol'klor. Semantika i pragmatika teksta* [Slavic and Balkan Folklore. Semantics and Pragmatics of Text], Indrik, Moscow, Russia, pp. 150–213.
- “The Report of Comrade Prosecution Attorney of the Biysk region Stanevich to the prosecution attorney of the Tomsk regional court about his trip to Altai”, (1994), in Majdurova, N.A. and Tadina, N.A., eds., *Burhanizm: dokumenty i materialy* [Burkhanism: documents and materials], Gorno-Altai State University, Gorno-Altajsk, Russia, pp. 58–61.
- Marcus, G. (2012), “On the socio-cultural anthropology of the United States, its problems and prospects”, in Elfimov, A.L., ed., *Antropologicheskie tradicii: stili, stereotipy, paradigmy: sb. statej* [Anthropological traditions: styles, stereotypes, paradigms: Collection of papers], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia, pp. 48–67.

- Mujtueva, V.A. (1993), "About the collection by V.I. Verbitsky 'Altaic foreigners' ", in Verbitskii, V.I., *Altajskie inorodcy* [Altaic foreigners], Ak-Chechek, Gorno-Altajsk, Russia, pp. 257–269.
- Neklyudov, S.Yu. (2019), *Fol'klornyj landshaft Mongolii. Epos knizhnyj i ustnyj* [The folklore landscape of Mongolia. Literary and oral epic], Indrik, Moscow, Russia.
- Ojnotkinova, N.R. (2015), "Eschatological myths of Altai people: "wonderful world" before the end of the world", in Leonova, N.V., ed., *Mel'nikovskie chteniya: Materialy Sed'moj mezhr regional'noj nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Melnikov readings: Proceedings of the 17th interregional scientific and practical conference], February 19, 2015, NGONB, Novosibirsk, Russia, pp. 44–49.
- Ojnotkinova, N.R., Shinzhin, I.B., Yadanova, K.V. and Yamaeva, E.E., eds. (2011), *Neskazochnaya proza altajcev. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka. T. 30)* [The Altai Non-Folktale Prose (Folklore Artifacts of the Peoples of Siberia and the Far East, vol. 30)], Nauka, Novosibirsk, Russia.
- Potapov, L.P. (1991), *Altajskij shamanizm* [Altaic shamanism], Nauka, Moscow, Leningrad, Russia.
- Potapov, L.P. (2001), *Ohotnichij promysel altajcev: otrazhenie drevneturkskoj kul'tury v tradicionnom ohotnich'em promysle altajcev* [Altai hunting: reflection of the ancient Turkic culture in the traditional Altai hunting], MAE RAN, St. Petersburg, Russia.
- Radlo, V.V. (1989), *Iz Sibiri: Stranicy dnevnika* [From Siberia: Diary Pages], Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury, Moscow, Russia.
- Sherstova, L.I. (2010), *Burhanizm: istoki etnosa i religii* [Burhanism: the origins of the ethnos and religion], Tomsk State University, Tomsk, Russia.
- Sherstova, L.I. (2013), "The eschatology of early burhanism: experience in reconstruction of traditional ethnic identity", *Tomsk State University Journal of History*, vol. 3, no. 23, pp. 181–185.
- Ssorin-Chaikov, N.V. (2012), "Bear skins and macaroni: on social life of things in a Siberian state farm, and on the performativity of gift and commodity distinctions", *Economic sociology*, vol. 13, no. 2, pp. 59–81.
- Ssorin-Chaikov, N.V. (2017), *Two Lenins: A Brief Anthropology of Time*, HAU Books and Chicago University Press, Chicago, USA.
- Yamaeva, E.E. and Shinzhin, I.B. (eds.) (1994), *Altaj kep-kuuchyndar / Altajskie mify* [Altaic myths], Ak Chechek, Gorno-Altajsk, Russia.

Информация об авторе

Дмитрий Ю. Доронин, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т. Вернадского, д. 82; ethnoecolog@gmail.com

Information about the author

Dmitriy Yu. Doronin, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadskogo Avenue, Moscow, Russia, 119571; ethnoecolog@gmail.com